Ephemerides Theologicae Lovanienses 93/3 (2017) 397-412. doi: 10.2143/ETL.93.3.3248503

Les *Pramāṇa* bouddhiques

Peut-on atteindre le réel et l'inconditionné au moyen des sens ou du raisonnement logique?

Philippe Cornu
Université catholique de Louvain

I. Une logique fondée sur la phénoménologie bouddhique

Quand on parle de *Pramāṇa* (sc., tib. *tshad ma*) dans le bouddhisme, on désigne par là non seulement un système de logique destiné à combattre les arguments des adversaires dans les débats dialectiques qui se déroulaient couramment en Inde au début de notre ère, mais aussi et surtout une réflexion sur le langage en rapport avec la réalité qu'il prétend décrire[1]. On peut parler d'une épistémologie bouddhique en relation avec la phénoménologie qui est propre au *Dharma*, l'enseignement du Bouddha.

En effet, les discussions cherchaient à établir le statut de la réalité phénoménale directement observable mais aussi de la réalité phénoménale déduite par le raisonnement quand elle échappe aux sens, et il s'agissait de distinguer clairement quels étaient les modes de perception et de raisonnement capables de rendre compte de cette réalité et ceux qui n'avaient aucune validité eu égard à cette réalité.

Derrière ces questions se profilent des interrogations sur la validité du langage pour décrire la réalité, tant au niveau conventionnel qu'absolu, que nous soyons dans l'ordre de l'expérience du sens commun ou bien de

1. Principales références sur ce thème: Sakya Pandita, *Tshad ma rig gter* (premier chapitre) dans Nyoshül Khen rinpoché [Jamyang Dorjé], *Le Chant d'illusion et autres poèmes*, traduction du tibétain, introduction et notes de S. Arguillère (Connaissance de l'Orient, 101), Paris, Gallimard, 1999; Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétain: La Grande Libération par l'écoute dans les états intermédiaires* [Bardo Thödröl Chenmo], traduction du tibétain et commentaires de P. Cornu, Paris, Buchet-Chastel, 2009; Vasubandhu, *Cinq traités sur l'esprit seulement*, traduction et commentaires de P. Cornu (Trésors du bouddhisme), Paris, Fayard, 2008; S. Arguillère, *Trois essais sur la philosophie bouddhique* (Les papiers du collège international de philosophie, 33), septembre 1996. Accessible en ligne: http://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers33.pdf [consulté le 26/07/2017]; Id., *Trois leçons sur la pensée tibétaine* (Les papiers du collège international de philosophie, 40), accessible en ligne: http://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers40.pdf [consulté le 26/07/2017]; C. De Charms, *L'esprit, deux perspectives*, Schoten, Kunchab, 1999; A.C. Klein, *Knowledge and Liberation*, Ithaca, NY, Snow Lion, 1986; A.C. Klein, *Knowing, Naming and Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrantika*, Ithaca, NY, Snow Lion, 1992; L. Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism*, translated by E. Napper, Ithaca, NY, Snow Lion, 1980; G. Newland, *Apparence et réalité*, traduction de P. Cornu, Schoten, Kunchab, 2000.

l'expérience proprement spirituelle, avant tout individuelle parce que vécue et éprouvée directement par le pratiquant.

La formation de cet art dialectique est relativement tardive dans le bouddhisme. Parmi les grands logiciens bouddhistes, il y eut d'abord Dignāna (V^e^-VIe siècle), un disciple de Vasubandhu (IVe-Ve siècle). Dignāna écrivit plusieurs ouvrages dont le *Pramāṇasamuccaya* (*Tsad ma kun btus*). Il eut pour disciple Iśvarasena, qui fut lui-même le maitre de Dharmakīrti (VIIe siècle), sans doute le plus brillant théoricien de la logique bouddhique. Son principal ouvrage est le *Pramāṇavārttika*, commentaire du *Pramāṇasamuccaya* (*Tsad ma rnam 'grel*) qui traite de l'inférence, de la validité de la connaissance, de la perception des sens et du syllogisme. Après Dharmakīrti, il faudra attendre Dharmottara (IXe siècle), qui fonda l'école cachemirienne des commentateurs de Dharmakīrti.

Dignāna et Dharmakīrti appartenaient tous deux à l'école Yogācāra Sautrāntika, soit un courant bouddhiste idéaliste qui s'appuie sur les *sūtra* et la logique, mais la construction même de cet outil logique s'élabore déjà dans le cadre du courant Sautrāntika, une école ancienne plutôt considérée comme un système philosophique semi-réaliste précédant le Yogācāra proprement idéaliste. Les logiciens bouddhistes ne partent d'ailleurs pas de rien: ils reprennent l'étude des *Pramāṇa* (*tshad ma*), «les moyens de connaissance valide», en s'inspirant de la logique brahmanique antérieurement développée dans l'école Nyāya, fondée par Gotama, un réaliste matérialiste et atomiste[2], mais en l'adaptant à leur vue semi-réaliste, puis idéaliste.

À la différence des adeptes hindous du Nyāya qui admettent quatre types de moyens de connaissances valides: la perception directe (*pratyakṣa*), l'inférence (*anumāna*), l'analogie (*upamāna*) et le témoignage oral (*śabda*, «le son»), les logiciens bouddhistes n'en acceptent que deux: la perception directe ou intuition immédiate des phénomènes (*pratyakṣa*, *mngon sum*) par les sens – y compris le sens mental (*manendriya*, *yid kyi dbang po*) qui est considéré comme un sixième sens; et l'inférence (*anumāna*, *rjes su dpag*), le *Pramāṇa* raisonné produit en dépendance de signes.

Seuls ces deux moyens donnent des résultats dignes de confiance du point de vue de la connaissance d'un phénomène. Le but de la logique est d'explorer la connaissance correcte ou valide des phénomènes tout en réfutant les opinions et les opérations mentales fausses ou trompeuses. Le postulat de départ, selon Dharmakīrti, est qu'il ne peut y avoir d'objet qui à la fois existe et n'existe pas.

2. L'école Nyāya stipulait l'existence d'atomes éternels, immuables, imperceptibles et déterminés qualitativement à côté de celle d'une âme, un *ātman*. Ses adeptes se préoccupaient de la théorie de la connaissance à l'aide de la logique.

II. Le semi-réalisme des Sautrāntika

Le courant Sautrāntika («Ceux qui suivent les *sūtra*») est un mouvement critique issu de l'école Vaibhāṣika («Particularistes»), laquelle désigne en fait les Sarvāstivādin («Panréalistes») du Cachemire, qui considèrent leurs traités, les *abhidharma,* comme la parole même du Bouddha et qui affichent un point de vue réaliste résolu, considérant que le monde extérieur existe indépendamment et en dehors de l'esprit qui le perçoit et qu'il est directement perçu à travers les sens. Contrairement à eux, l'école Sautrāntika s'appuie sur les *sūtra* et considère les *abhidharma* comme une source scripturaire interprétative et non directement issue du Bouddha. Elle insiste sur le caractère instantané des phénomènes, lesquels sont dépourvus de durée réelle et toujours engagés dans un processus de production interdépendante. Leur Vue est dite réaliste mitigée ou semi-idéaliste, car s'il existe bien pour eux un monde extérieur à la conscience, ils affirment qu'on n'en perçoit que des images mentales et non les objets eux-mêmes. Autrement dit, c'est une traduction du monde que nous percevons et non le monde sensible lui-même qui nous reste caché dans sa réelle nature, car il existe une différence de nature entre l'objet et l'esprit qui l'appréhende. Par conséquent, leur position se rapproche davantage de l'idéalisme transcendantal de Kant développé dans la *Critique de la raison pure* que d'un idéalisme radical. Cependant, pour les Sautrāntika qui se placent dans l'optique sotériologique bouddhique, la conscience ordinaire ne peut se faire qu'une représentation illusoire de l'objet et donc du monde.

1. *Plusieurs types de connaissance possibles*

Selon cette école bouddhique de logiciens, il existe sept types de connaissance:

1) Par la perception directe encore appelée intuition ou évidence (*pratyakṣa*, *mngon sum*);
2) Par l'inférence (*anumāna*, *rjes dpag*).
   Seuls ces deux premiers types sont considérés comme des connaissances valides de la réalité. Les cinq autres sont des connaissances non valides:
3) Par la connaissance après coup (*paricchinajñāna*, *bcad shes*), ou de «seconde main», subséquente à une perception directe ou une inférence: Par exemple: «On dit que…».
4) Par l'analyse mentale (*manaḥ parīkṣa, yid dpyod*), laquelle peut s'appuyer soit sur aucune raison, soit sur une raison indéterminée, soit sur un faux-semblant de raison.

> L'analyse mentale est une conscience d'appréhension qui saisit uniquement et sans tromperie son objet d'application sans s'appuyer sur aucun signe-support

> [*liṅga*, comme une inférence le ferait] ni aucune expérience [cas de la perception directe] et sans atteindre son sens véritable débarrassé [de toute surimposition].

Par exemple: On peut développer toute une analyse mentale voire une thèse concernant la psychologie ou les mœurs des hobbits…

5) Par une connaissance incertaine quant aux apparences perçues (*aniyata pratibhāsa, snang la ma nges pa*); lorsque l'objet d'application ne peut pas être déterminé, même s'il apparait clairement. Par exemple: il apparait un objet totalement inconnu, de nature indéterminée, comme un OVNI.
6) Par une connaissance qui doute (*saṃṣaya*, *the tshom*); dans ce cas, la conscience doute de son objet d'application, hésitant entre deux fins possibles. Par exemple: l'objet qui m'apparait dans le ciel est-il un OVNI ou un météore naturel?
7) Par la connaissance erronée (*viparyaya jñāna*, *log shes*), lorsqu'il y a tromperie sur la nature de l'objet d'application. Par exemple: prendre un mirage pour de l'eau.

a) Des quatre types d'objets de connaissance…

On distingue quatre types d'objets de connaissance (*catvāri viṣaya, yul bzhi*) ou modes d'objets de connaissance (*jñeya*, *shes bya*) selon le type de connaissance dont il est question:

1) L'objet apparent (*pratibhāsaviṣaya, snang yul*) est la représentation comprise comme un mode de l'esprit représentatif d'un objet réel ou fictif. Il comprend des apparences d'objets singuliers perçus par les sens et des représentations mentales d'objets, c'est-à-dire des concepts, des images mentales ou des idées générales ou universelles par lesquelles l'esprit se représente les objets. L'objet apparent (*snang yul*) existe dans tous les cas, qu'il s'agisse de perceptions sensorielles ou d'opérations mentales, que l'on perçoive l'objet par les sens ou indirectement par le biais du mental.
2) L'objet saisissable ou «objet préhensible» (*grāhyaviṣaya*, *gzung yul*) n'existe que dans le cas d'objets perceptibles par les facultés sensorielles (y compris mentale). Ce mode recouvre en effet le champ des facultés des sens (les formes, les sons, les odeurs, les saveurs, les qualités tactiles) lorsqu'il y a un contact évident avec les objets. Il est par contre absent dans l'inférence. Lorsque l'on conçoit quelque chose en l'absence de la chose, cette chose donc est dépourvue d'objet préhensible. Lorsque je vois de la fumée et que j'en déduis par inférence qu'il y a du feu derrière la montagne, ma connaissance du feu derrière la montagne n'a pas d'objet préhensible, bien que le feu ne soit pas une abstraction. En effet, je ne le perçois pas directement par mes sens, et c'est une

induction, c'est-à-dire une pensée discursive, qui me sert d'outil d'extension de ma perception inopérante pour l'atteindre.

3) L'objet déterminé ou référent (*adhyavasāya viṣaya*, *zhen yul*) est l'objet conçu en conformité avec la réalité objective. Ici, la conception (*kalpita, rtog pa*) se définit comme l'opposé de la perception directe (*pratyakṣa*, *mngon sum*). Il n'existe que dans les opérations mentales et les inférences vraies (une inférence fausse n'a pas de *zhen yul*). Il s'oppose à l'objet préhensible trouvé par la perception directe. Par exemple: le feu déduit par l'inférence à partir de la vision de la fumée. Ce feu est un objet conçu grâce à l'inférence: c'est donc un objet conceptuel. Mais il est conforme à la réalité, c'est-à-dire qu'il y a bien du feu derrière la montagne.
4) L'objet d'application ou d'engagement (*pravṛttiviṣaya*, *'jug yul*) forme la catégorie qui rassemble tous les objets intentionnels d'une connaissance valide, qu'elle soit évidente, c'est-à-dire perçue directement (selon les quatre sortes d'évidences) ou inférentielle. L'objet d'application existe dans tous les cas de connaissance, soit évidente ou inférentielle

b) … à leur réduction à deux types d'objets

Cette autre classification distingue nettement les objets dotés de caractéristiques générales (*sāmānya lakṣaṇa*, *spyi mtshan*), sortes d'idées générales, «d'universaux» ou de concepts globalisants de la pensée, comme les catégories «cheval», «l'Homme» avec un grand «H» comme dans les droits universels de l'Homme, «la nation», etc., et les phénomènes discrets ou singuliers réels (*svalakṣaṇa*, *rang mtshan*), objets dotés de caractéristiques qui sont propres à leur existence singulière.

Cette classification est importante. En effet, seuls les phénomènes singuliers réels sont dotés de caractéristiques singulières qui leur sont propres et sont des phénomènes doués d'efficience (*arthakriyā*, *don byed nus pa*, «capable d'accomplir une fonction»). Par exemple, l'étalon blanc que j'ai devant moi, qui a pour nom Pégase, est un cheval singulier, capable de hennir, de ruer et de gagner une course. L'idée générale de «cheval», en revanche, n'en est pas capable. Elle n'est qu'une catégorie de la pensée et en tant que telle un concept.

On a vu que chez les logiciens bouddhistes il n'y a que deux sources de connaissance valide, à savoir la perception directe et l'inférence. Puisqu'une connaissance non valide est par définition sans objet, les seuls objets ou connaissables sont donc les objets d'application (*'jug yul*) soit d'une perception directe, soit d'une inférence. Or, les objets d'une perception directe sont toujours des phénomènes singuliers réels (*svalakṣaṇa*, *rang mtshan*), tandis que les objets d'une inférence sont toujours dans un certain sens des «universaux» (*spyi mtshan*) puisque c'est par le biais d'un concept général que l'on cherche à déduire l'existence d'un objet réel. Ainsi, quand j'infère

de la vision de la fumée la présence du feu derrière la montagne, le feu, qui est l'objet de mon inférence, n'est pas un phénomène singulier réel mais un concept général de feu, même si je vise en dernier lieu un feu singulier réel. Cette manière de voir diffère de la logique occidentale où l'on considèrerait plutôt que par la médiation d'un concept, l'objet de ma connaissance est bien ce feu réel et non une pure représentation mentale. Ici, en effet, l'objet effectif de l'inférence est un concept, car l'inférence est une opération mentale, un instrument d'extension pour découvrir et connaitre le caché (*parokṣa*, *lkog 'gyur*). L'objet de l'inférence est cet objet caché, car l'inférence est inutile pour ce qui est perçu par les sens. Le «caché» n'est pas perçu mais peut être prouvé. Sinon, c'est qu'il est irréel.

Alors que la perception directe nous montre l'objet singulier réel sans intermédiaire, l'inférence nous le donne *par le médium* d'un concept. Au final, l'inférence aboutit au phénomène singulier réel qui n'est perceptible qu'en faisant ce détour par un concept d'ordre général. Elle pallie le défaut d'appréhension directe par le recours à l'idée, laquelle est toujours une construction mentale imaginaire (*kalpita, rtog pa*) – même si elle peut correspondre à une réalité. C'est *parce qu'il est pensé* et *n'est pas perçu* que l'objet réel est considéré ici comme un objet imaginaire. L'arbre que j'avais sous les yeux, dès lors qu'il sort de mon champ visuel et que je m'en souviens, n'est plus l'arbre réel que j'ai contemplé dans l'espace auparavant, mais un concept ou une image mentale d'arbre.

c) Or l'objet singulier réel n'est réel qu'au niveau relatif…

Par conséquent, l'inférence ne suffit pas en elle-même pour s'assurer de l'existence réelle de l'objet recherché qui est en définitive un objet singulier, seul réel pour cette école. Pour l'érudit tibétain Sakya Pandita (1182-1251), seul le phénomène singulier est évaluable (*gzhal ba*) et objet d'une connaissance possible. Or ce phénomène singulier est lui-même un phénomène composé ou conditionné (*saṃskṛtadharma*), un faisceau convergent et instantané de phénomènes conditionnés au sein d'un processus de coproduction conditionnelle (*pratītyasamutpāda*). L'objet, en réalité, n'est qu'une composition faite de conditions fugaces, les *dharma*, qui surgissent pour aussitôt disparaitre une fois leur fonction accomplie, en série, au sein d'un processus où rien ne subsiste vraiment. Le seul vrai singulier serait donc un objet ponctuel dans l'espace (= les réalités atomiques, *paramāṇu*) et le temps (= les plus courts instants, *kṣaṇa*). Quand on prend comme exemples des vases et des piliers (sic!) dans les textes indiens, ces objets sont considérés comme étant constitués de myriades d'atomes instantanés, discontinus mais s'écoulant en série, comme l'eau d'un fleuve, même si l'œil croit y voir une forme qui semble toujours la même et qui dure, du seul fait que l'apparence d'objet reste similaire dans le temps. Ainsi, quand on dit «ce vase-ci», il s'agit de fait encore d'un «universel», non pas parce qu'on fait référence à une idée générale de vase, la «vaséité» qui n'est aucun vase

particulier, mais parce qu'on y regroupe une diversité d'éléments très fugaces pour constituer un dénominateur commun fictif, le phénomène composé perçu. De quatre objets, on est passé à la classification en deux, et maintenant, on voit qu'il n'y en a qu'un type!

> Si le grand logicien indien Dignāga a pu affirmer que l'objet de connaissance était double, singulier réel et être de raison (ou concept), c'est au sens où l'unique «évaluable», soit le singulier sensible, est donné par deux voies d'accès, à savoir l'intuition et l'inférence[3].

Finalement, l'inférence aboutit par le détour d'un concept universel au singulier réel qui n'est pas perçu, et comme le dit très justement Stéphane Arguillère, ici l'objet réel, *en tant qu'il est pensé*, est lui-même un objet imaginaire. On en vient donc au fait que l'idée ou concept (*kalpita*, *rtog pa*) est conçu comme:

> Un singulier réel … représentant un être de raison … par la médiation duquel l'entendement accède … à la connaissance d'un autre singulier réel[4].

Car l'idée ou concept de la chose est bien un singulier réel dans le sens où elle existe effectivement comme phénomène psychique qui surgit au sein de l'esprit. Si seul l'objet singulier est réel, alors l'idée même de cet objet est un *phénomène psychique singulier*, ou plus exactement une série d'états de conscience corrélés. Elle est donc phénoménologiquement parlant un singulier réel ou une collection de singuliers réels psychiques. Mais ce singulier réel représente en tant que contenu un concept, donc une généralité, «un être de raison», car ce que l'idée fournit à l'esprit du penseur est toujours un concept. En effet, l'idée (*rtog pa*) est une perception coupée du contact direct avec le singulier réel. Il faut donc distinguer clairement ici le concept en tant phénomène psychique singulier doué d'efficience (on peut mourir pour une idée) et ce même concept en tant que représentation générale.

D'un côté, on peut dire que toute idée est fausse parce que déjà coupée du contact direct avec le réel, lequel n'existe que dans la perception directe. Mais d'un autre côté, une idée peut être un support de vérité, car dans l'inférence où elle fait office de médiatrice, elle est le moyen de compenser l'absence de la perception directe. C'est pourquoi on peut aussi dire qu'elle peut être un objet de connaissance valide, en tant qu'outil permettant d'aboutir à une connaissance conforme à la réalité de l'objet.

Le «nominalisme» de Sakya Pandita et des auteurs bouddhistes indiens avant lui est une sorte de passage obligé dans une pensée où il n'y a pas de réalité des «universaux» à aucun niveau[5].

3. ARGUILLÈRE, *Trois leçons sur la pensée tibétaine* (n. 1), p. 28.
4. *Ibid.*, p. 27.
5. *Ibid.*, pp. 27-28.

2. *Les sources de connaissance*

On l'a vu, il en existe deux types, l'évidence (*pratyakṣa, mngon sum*) ou perception directe des objets préhensibles, c'est-à-dire des singuliers réels (*svalakṣaṇa, rang mtshan*) perceptibles par les sens et l'inférence (*anumāna, rjes dpag*), opération mentale qui a pour objets les singuliers réels déduits par l'intermédiaire de concepts.

a) *La perception directe*

La perception directe (*pratyakṣa, mngon sum)* ou évidence ou encore intuition au sens philosophique concerne la connaissance des phénomènes évidents (*mngon 'gyur*) qui peuvent être perçus par les facultés sensorielles et mentales. Il existe en fait quatre types d'évidences ou d'intuitions:

1) La perception directe sensorielle (*indriyapratyakṣa*, *dbang po'i mngon sum*): c'est l'évidence par le contact direct avec les choses par l'intermédiaire des cinq sens.
2) La perception directe mentale (*mānasa pratyakṣa*, *yid kyi mngon sum*): celle qui, comme chez Aristote (le sens commun), fait la synthèse du divers sensible.
3) L'évidence aperceptive (*svasaṃveda pratyakṣa*, *rang rig mngon sum*): c'est la conscience de soi, le sentiment d'exister, qui n'a pas d'objet.
4) La perception directe ou intuition yogique (*yogipratyakṣa*, *rnal 'byor mngon sum*), qui n'est pas forcément quelque chose de surnaturel (prescience, clairvoyance, etc.) mais aussi intuition de la nature ultime des choses, de l'absolu comme la vacuité (c'est son *gzung yul*).

Au sens classique, la perception directe ou l'évidence intuitive est la perception des objets préhensibles (*gzung yul*) par les sens, connue de tous, distincte de la pensée pure et donc considérée comme exempte d'illusion. Cette perception débouche sur la connaissance contenue dans la sensation que des objets sont présents devant nous, sensation qui dépend de l'activité ou de la cessation de l'activité des sens. Par exemple, soit l'apparition d'une cruche dans le champ visuel d'un observateur: la perception visuelle, source de connaissance, conditionne celle-ci mais ne saurait à elle seule fournir la connaissance élaborée. Il s'agit d'un fait sensible brut et indéterminé auquel la pensée, facteur déterminant surajouté, va donner une représentation claire par synthèse du semblable et élimination du dissemblable. Ainsi, il y a une différence entre la perception sensible et la pensée pure: l'objet de la perception est le singulier réel (*rang mtshan*) qui seul existe dans la réalité et la pensée a pour objet les concepts généraux ou «universaux» (*spyi mtshan*). Ainsi, il faut rapprocher l'objet perçu des «cruches» déjà connues et éliminer tout ce qui est «non-cruche» pour identifier la connaissance perçue et l'associer au mot «cruche».

Bien que différente de la pensée active, la perception pure y est intimement liée, car selon la vue bouddhiste des phénomènes, il se trouve que seules les relations en interdépendance sont repérables et définissables. De fait, le terme «perception» ou «évidence intuitive» s'applique à la fois à la perception pure et au produit de l'activité de la pensée, c'est-à-dire à la représentation que l'on perçoit. Pour qu'une perception exacte se produise, l'objet doit être présent dans la sphère d'action accessible aux sens. Rien ne doit entraver le fonctionnement des sens, et il doit y avoir intérêt, «interpellation» (*pravṛtti*) de l'observateur. Quant à la validité de la perception, seule la perception pure, aspect passif de la connaissance, est libre d'illusion. La perception à laquelle participe la pensée peut déjà apparaitre en partie illusoire.

b) *L'inférence*

L'inférence (*anumāna, rjes dpag*) est un jugement ou un raisonnement posé sous forme de syllogisme (*prayoga, sbyor ba*). Elle concerne les phénomènes de type «caché» (*parokṣa, lkog 'gyur*), c'est-à-dire qui ne peuvent être perçus directement et qui demandent ainsi un certain processus logique pour être appréhendés. Ces phénomènes cachés, bien qu'appartenant à la catégorie des «singuliers réels» (*rang mtshan*), ne sont donc pas des objets préhensibles (*gzung yul*).

Comme nous l'avons vu, l'inférence utilise les concepts ou idées (*kalpita*, *rtog pa*): par «concept» ou «idée», on entend ici un «singulier réel» représentant un «universel» par la médiation duquel l'entendement accède à la connaissance d'un autre singulier réel. Irréelle parce que son signifié est un «universel» inexistant, l'idée peut cependant être le support de la réalité quand elle permet de connaitre un objet réel. C'est par son truchement que l'on accède alors à la connaissance d'un autre singulier réel. Le système Nyāya comprend un syllogisme à cinq propositions: 1) La thèse (*pratijñā,* «sur la montagne, il y a du feu»), 2) La raison (*hetu*, «car sur la montagne, il y a de la fumée»), 3) l'exemple (*dṛṣṭānta*, «là où il y a de la fumée, il y a du feu comme dans la cuisine»), 4) l'application (*upanaya* «or, sur cette montagne, il y a de la fumée»), 5) la conclusion (*nigamana*, «donc, sur cette montagne, il y a du feu»). Ce syllogisme joue le rôle d'une démonstration. Précédée d'une thèse suivie d'une raison, sa conclusion sera ensuite déduite des prémisses. L'exemple désigne concrètement un objet dans lequel est réalisée la raison logique donnée. Les bouddhistes ont simplifié le nombre des propositions du syllogisme.

Pour Vasubandhu qui doute du lien indissoluble entre les termes majeurs et moyens, on peut se passer de l'exemple. Donc, le syllogisme «Il y a du feu sur la montagne parce qu'il y a de la fumée» peut se passer de l'exemple «comme dans la cuisine».

Dignāna, au contraire, pensait que l'exemple était indispensable au raisonnement logique. Pour lui le raisonnement syllogistique a quatre éléments:

1) Prémisse majeure (*pratijñā*, *dam bca'*): partout où il y a de la fumée, il y a du feu.
2) exemple (*dṛṣṭānta*, *dpe*): comme dans la cuisine.
3) prémisse mineure (*pakṣadharma*): sur la montagne là-bas, il y a de la fumée.
4) conclusion (*nigamana*): il y a donc du feu sur la montagne.

Dharmakīrti estime, quant à lui, que le syllogisme à deux propositions est suffisant, car la conclusion est sous-entendue dans les prémisses et on peut la passer sous silence. Il suffit de dire: «Là où il n'y a pas de feu, il n'y a pas de fumée, et à l'endroit en question, il y a de la fumée». Il n'est pas besoin d'exprimer la conclusion elle-même: «Donc, à l'endroit en question, il y a du feu». C'est l'enthymème de troisième ordre. Cependant, selon sa théorie, chaque jugement est lui-même un raisonnement sous-entendant deux prémisses. Si on développe le syllogisme à deux propositions, il se compose de six propositions plus la conclusion sous-entendue, et il apparait alors comme un syllogisme à sept propositions.

Exemples de syllogismes:
- Tout ce qui provient d'une cause n'a pas d'existence en soi.
- À l'exemple d'une cruche, etc.
- Or, la parole provient d'une cause,
- Donc la parole n'a pas d'existence en soi.

- Tout ce qui entre dans l'ensemble «rouge» peut être appelé «rouge»
- À l'exemple d'une fleur rouge.
- Or, cet objet entre dans cet ensemble,
- Donc, il peut être dit «rouge».

Si l'accès initial peut être fait uniquement par inférence, il doit finalement conduire à une expérience directe qui le confirme. L'inférence dépend donc de l'expérience directe pour être «validée». Si tel n'est pas le cas, on peut douter que l'inférence ait réellement touché ou perçu son objet. Elle n'est alors que présomption.

Il existe deux sortes d'inférences:

1) Le raisonnement «pour soi» (*svārthanumāna, rang don rjes dpag*) est le raisonnement fait par un sujet pensant pour sa propre compréhension. Tout jugement est, selon Dharmakīrti, un raisonnement «pour soi» et chaque perception contient déjà un tel raisonnement.
2) Le raisonnement «pour les autres» (*parārthanumāna, gzhan don rjes dpag*) est celui par lequel quelque chose est communiqué à autrui. Il dépend de l'expression verbale de la pensée.

3. *Deux types de négations*

La réfutation est définie comme l'indication des lacunes de la démonstration. Il existe deux types de négations:

1) La négation «absolue» (*prasājya pratiṣeda*, *med dgag*) nie l'existence de quelque chose sans impliquer qu'elle est autre chose. C'est une négation pure et simple du terme sur lequel elle porte. C'est «A» qui est nié, donc ses attributs le sont nécessairement aussi. «Ce chien noir est illusoire» nie la réalité du chien, et donc aussi la réalité de sa couleur – l'attribut – par voie de conséquence. Le Madhyamaka prāsaṅgika fait essentiellement usage de ce type de négation pour dévoiler la vacuité des phénomènes.
2) La négation déterminée (*paryudāsa pratiṣeda*, *min dgag*) nie certains attributs de l'objet, qui n'est pas nié lui-même. «Ce chien n'est pas noir» ne nie pas l'existence du chien, mais seulement sa noirceur. Ce type de négation sera adopté par le courant Madhyamaka gzhan-stong pour définir une vacuité «vide de ce qui est autre» mais pleine de qualités éveillées qui lui sont propres.

Quant à la validité de l'inférence, Dharmottara déclare:

> Le raisonnement nous fournit une connaissance [en un certain sens] illusoire parce que, quand nous concluons d'un fait donné à un autre non donné, nous obtenons comme objet de connaissance quelque chose qui ne se présente pas immédiatement à nos sens, et qui, par suite est en contradiction avec ce qui, au moment actuel, se trouve réellement devant nous. Bref, chaque représentation non évidente, en tant qu'elle n'est pas évidente, est [jusqu'à un certain point] une duperie des sens, une illusion.

Tout est donc tromperie puisque l'autre *pramāṇa*, *pratyakṣa,* l'évidence ou perception pure irréductible à la pensée, est seul à l'origine de la connaissance. Cette perception est muette, et la connaissance découle de la représentation qu'on s'en fait dans le domaine de la pensée. Perception et inférence sont réciproquement liées et nous n'atteignons jamais que le produit qui est en commun entre les deux. Pour conclure, l'inférence, tout comme la perception, se limite ou revient au bout du compte à la connaissance de la sphère accessible aux sens. Ce sont de simples jugements limités à la sphère de l'expérience possible. La connaissance n'a donc en définitive qu'une valeur subjective. Il est impossible d'atteindre une quelconque objectivité réelle ou absolue, ce qui ressemble au principe d'incertitude quantique moderne. La logique bouddhique s'inscrit dans le courant idéaliste Yogācārin. Le raisonnement est l'indication d'un objet lié indissociablement à d'autres, faite par celui qui le connait.

III. Le caractère indicible des objets de connaissance très cachés

Si les phénomènes cachés (le feu derrière la montagne) ou en partie cachés (ex.: l'impermanence des phénomènes) peuvent malgré tout être validés par l'inférence, il n'en est pas de même des phénomènes très cachés

(*atyanta parokṣa, shin tu lkog 'gyur*) comme la vacuité, l'inconditionné, la nature de l'esprit ou le *nirvāṇa* par exemple. Il s'agit de phénomènes qu'un être ordinaire doit au final réaliser directement après s'être appuyé initialement sur un signe de croyance ou de foi.

On admet dans ce cas un dernier *pramāṇa* qui est celui de la connaissance valide par l'autorité des écritures, *vyakṛta pramāṇa* (*lung gi tshad ma*) que l'on applique aux phénomènes qui ne peuvent être ni vérifiés ni établis par les processus logiques ou le seul raisonnement. Ceci nous fait quitter le domaine de la raison pour adopter le point de vue de la foi (*śraddha*), du moins provisoirement. Dans ce cas, on se fie à certaines sources fiables ou autorités scripturaires. Cependant, il ne s'agit pas d'une foi aveugle dans les écritures, car il faut auparavant avoir prouvé par le raisonnement que la source est fiable, selon une herméneutique propre au bouddhisme. Si la chose à vérifier ou à décrire dépasse le raisonnement et la sphère sensorielle, on fait appel pour commencer à l'expérience d'une personne qui a déjà fait ce genre d'expérience: c'est le témoignage d'un être digne de foi (le Bouddha, par exemple) ou bien un texte considéré comme une autorité scripturaire indiscutable (un *sūtra*, discours sensé avoir été prononcé par le Bouddha, ou un *śāstra* ou commentaire écrit par un maitre érudit et réalisé). Mais il faut vérifier qu'il n'y a pas d'inconsistances logiques dans les faits énoncés par ce témoin ou que ce texte est bien une source authentique, de sens certain ou définitif (*nitārtha*, *nges don*) et non de sens provisoire ou circonstanciel (*neyārtha*, *drang don*).

Par exemple: l'Éveil (*bodhi, byang chub*) est au-delà de la sphère des sens et du raisonnement, et l'on se fie aux paroles du Bouddha qui a fait lui-même l'expérience de l'Éveil. À ce propos, celui-ci déclare dans le *Lalitavistarasūtra*:

> Profonde, paisible, immaculée, claire lumière, incomposée,
> Telle est la réalité pareille au nectar que j'ai atteinte.
> Si je venais à l'enseigner, personne ne la comprendrait,
> Je vais donc demeurer silencieusement dans la forêt[6].

Telle est la fameuse hésitation du Bouddha à enseigner ce qu'il a découvert, une réalité limite, transcendant le monde phénoménal, incomposée et donc inconditionnée. Car aucune parole, aucune démonstration raisonnée n'est en mesure de rendre compte d'une telle réalité:

> J'ai découvert l'absolu suprêmement sublime et étonnant,
> L'état ineffable qui n'est point souillé par le langage,
> L'ainsité, la nature pareille au ciel des phénomènes,
> Complètement libre de la discursivité et des mouvements conceptuels.

6. Chapitre XXV,1. Traduction originale de l'auteur.

De cet état inconditionné (*asaṃskṛta*, *'du ma byas*), inexprimable (*anabhilāpya*, *brjod du med*), au-delà de tout concept et de toute élaboration intellectuelle (*niṣprapañca*, *spros bral*), il a fait l'expérience directe, immédiate, complète et définitive, et rien dans le langage humain conditionné et conventionnel ne peut exprimer cela d'une façon propre à induire cette expérience décisive chez autrui. L'expérience qu'en a fait le Bouddha serait donc de l'ordre de la perception directe des yogis (*yogi pratyakṣa*), laquelle est ainsi définie:

> La perception directe des yogis (*yogi pratyakṣa*) se caractérise comme la connaissance au sein du *continuum* des Ārya, non illusionnée et sans fabrications conceptuelles, produite par le *samādhi* qui unit quiétude et vision profonde, lequel constitue sa condition régente spécifique. Il en existe trois sortes, celle des Śrāvaka, celle des Pratyekabuddha et celle des adeptes du Mahāyāna.

Toutefois, comme le spécifie le *Vajracchedika Prajñāpāramitāsūtra*, la bouddhéité, qui est l'ainsité (*tathatā*) ou Corps de réalité, n'est pas atteinte par la conscience mentale ni aucune conscience ordinaire de type dualiste:

> Ceux qui me voient dans ma forme
> Ou m'entendent dans le son de ma voix
> S'engagent dans l'erreur:
> Ceux-là ne me voient pas.
>
> En voyant la réalité absolue, on voit les bouddhas,
> Leur pouvoir de guider vient de leur Corps absolu.
> N'étant pas un objet de connaissance, la réalité absolue
> Ne se trouve pas à la portée de la conscience ordinaire.

Il s'agit donc d'une réalisation qui est le fait de la connaissance primordiale ou sagesse non conceptuelle (*nirvikalpajñāna*, *rtog med kyi ye shes*) par-delà toute dualité sujet-objet (*advaya*, *gnyis med*), quand le yogi a dissipé définitivement les deux voiles, le cognitif (*jñeyāvaraṇa*, *shes sgrib*) et le passionnel (*kleśāvaraṇa*, *nyon sgrib*), qui obscurcissaient son esprit.

Selon les courants indiens du Yogācāra et du Yogācāra madhyamaka, et dans les écoles tibétaines rNying ma pa, bKa' brgyud pa et chez certains Sa skya pa, l'expérience directe ou plutôt la réalisation manifeste (*abhisamaya*, *mngon rtog*) de la dimension inconditionnée ne saurait être de l'ordre de la prise de conscience d'un objet au sens d'une dualité irréductible du sujet qui appréhende cette réalité et de l'objet appréhendé. Car il n'y a plus à ce stade de différence entre l'expérimentateur et ce qui est expérimenté. La réalisation suprême est «simple perception sans plus» (*vijñaptimātra*, *rnam pa rig pa tsam*) sans objet ni saisie. Elle ne survient que lorsque le support des consciences dualistes est renversé (*āśrayaparāvṛtti*, *gnas gyur*). C'est le sens des derniers vers de la *Trentaine* (*Triṃśikakārikā*) de Vasubandhu où il est dit:

25. C'est la réalité ultime des phénomènes,
Aussi est-elle l'ainsité.
Il en est ainsi de tout temps,
Car elle est elle-même «simple perception sans plus».

26. Mais tant que la conscience ne s'établit pas
Dans la «simple perception sans plus»,
Les propensions habituelles à la saisie dualiste
Ne seront pas renversées.

27. Même si l'on pense «Tout n'est que simple perception sans plus»,
Tant que l'on considère comme un objet
Une quelconque chose placée devant soi,
On n'y est pas.

28. Lorsque la conscience n'appréhende plus
Aucun objet référent,
Elle s'établit dans la «simple perception sans plus»,
Car en l'absence d'un objet appréhendé, il n'y a plus de saisie qui tienne.

29. Impensable, sans référence,
Telle est la sagesse supramondaine,
C'est le renversement du support,
L'élimination des deux sortes de résistances.

30. Telle est alors la dimension sans souillures,
Inconcevable, favorable et constante,
Félicité et Corps de complète libération,
Lequel, chez les Grands Sages, est appelé Corps absolu[7].

Dans les voies mystiques du Vajrayāna, qu'il s'agisse des *tantra*s ou du *rDzogs chen* ou «Grande Perfection», on prendra soin de distinguer trois ou deux types d'esprit.

Dans le système de l'Anuttarayogatantra prisé par les écoles nouvelles du bouddhisme tibétain, on distinguera même clairement trois niveaux de subtilité de l'esprit:

- le niveau grossier de l'esprit *(sthūlacitta*, *rags pa'i sems*), correspondant aux activités des cinq premières consciences des sens, dont la fonction est de prendre connaissance des objets physiques (la vue, l'ouïe, l'odorat, le gout et le toucher qui prennent respectivement connaissance des formes-couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs et des textures);
- le niveau subtil de l'esprit (*sūkṣumacitta*, *phra ba'i sems*), correspondant aux trois visions (apparence, accroissement et obtention, *snang ba*, *mched pa*, *thob pa*) sous-jacentes à la conscience mentale (*manovijñāna*, *yid kyi rnam shes*) et aux quatre-vingts natures (*prakṛti*, *rang bzhin*) ou pensées conceptuelles (*vikalpa*, *rtog pa*) qui l'accompagnent [et, si l'on

7. VASUBANDHU*, Cinq traités sur l'esprit seulement* (n. 1), pp. 196-197.

admet le système des huit consciences, le niveau correspondant à l'*ālayavijñāna*, accompagné ou non du mental souillé];
- le niveau très subtil de l'esprit (*atisūkṣumacitta*, *shin tu phra ba'i sems*), correspondant au continuum de l'esprit inné de claire lumière (*gnyug ma lhan cig skyes pa'i 'od gsal gyi sems*), qui n'est autre que la nature de bouddha inconditionnée.

De ces trois niveaux, le premier est celui d'une idéation grossière. Le second correspond le plus souvent à l'esprit conceptuel, mais aussi parfois à des niveaux non conceptuels de l'esprit (perception directe des yogis, *yogi pratyakṣa*, *rnal 'byor mngon sum*). Dans les deux cas, l'esprit demeure cependant celui qui appréhende l'expérience de manière subtilement dualiste. Seul le troisième niveau transcende vraiment le fonctionnement conceptuel parce qu'inconditionné, il est hors d'atteinte de toute description d'ordre mental ou langagier.

Le rDzogs chen, quant à lui, ne distinguera pas trois mais deux niveaux: *sems* (*citta*), qui comprend les deux premiers niveaux – considérés comme ne pouvant qu'être conceptuels, même subtilement, puisque duels – et *rig pa*, qui correspond à l'esprit inné de claire lumière des *tantra* internes, état non-duel, inexprimable (*brjod du med pa*) au-delà de tout concept (*bsam las 'das pa*) et présent à lui-même (*rang rig*).

Qu'elle distingue deux ou trois niveaux dans l'esprit, cette présentation qui discerne clairement d'une part le niveau conventionnel de l'esprit conceptuel avec son équipage de consciences plus ou moins subtiles et d'autre part le niveau ultime de l'esprit de claire lumière est commune à tous les courants du Vajrayāna.

Il ne reste alors, pour tenter d'orienter le pratiquant vers l'inconditionné, qu'à lui donner des instructions pratiques émaillées de métaphores qui sont semblables au doigt qui montre la direction de la lune. Là où les sots regardent le doigt, le sage saura qu'il s'agit d'atteindre la lune. Toute explication, tout exemple et toute démonstration visant l'inconditionné ne peuvent en effet qu'être considérés comme une méthode provisoire, un pis-aller, un expédient ou une médiation en vue d'aider le yogi à tendre vers l'expérience directe à travers la pratique méditative qu'il applique à lui-même. Dans la tradition bouddhique, c'est le rôle du maitre que d'enseigner, c'est-à-dire de montrer la voie à travers sa parole, son comportement et surtout à partir de sa propre expérience du chemin, de façon à guider le disciple vers son propre cheminement, lequel seul peut le rapprocher de l'inconditionné auquel il aspire. Le chemin spirituel ne peut être parcouru par procuration, «on ne peut faire l'économie d'être vivant» disait Robert Jaulin.

Je conclurai par ce court texte extrait de *La Libération naturelle par la vision nue, la présentation de la Présence éveillée* (*Rig pa ngo sprod gcer mthong rang grol*) qui illustre bien ce propos:

Si, contemplant au loin le ciel extérieur,
Il ne jaillit de votre esprit aucune projection,
Et si, observant à l'intérieur votre esprit au plus intime,
Il ne s'y trouve aucun projecteur émettant des pensées discursives,
Votre esprit, pure clarté sans aucune projection chaotique,
Est la Présence intrinsèque, le Corps de réalité [unissant] luminosité et vacuité,
Semblable au lever du soleil dans un ciel limpide sans nuages.
Bien qu'on ne puisse lui attribuer de forme particulière, on le connaît clairement.
Entre comprendre et ne pas comprendre ce point, la différence est immense[8]!

Faculté de théologie
Institut de recherche RSCS
Université catholique de Louvain
Collège Albert Descamps
Grand-Place 45 boite 3.01.01
BE – 1348 Louvain-la-Neuve
philippecornu@ymail.com

Philippe CORNU

ABSTRACT. — Dans la perspective bouddhique indo-tibétaine, on appelle peut-être improprement «logique» (*Pramāṇa*) une méthodologie qui en réalité se révèle être une phénoménologie à part entière. Il s'agit de parvenir à la description juste et donc valide de la réalité qui s'offre à nos sens (perception directe) et à notre raisonnement (inférence). Tant de facteurs psychiques interfèrent dans l'interprétation de la réalité qu'une telle méthode est indispensable pour débattre de la nature de l'existence sur une base fiable, en déjouant les pièges de l'esprit. Mais cette méthode a ses limites: elle ne donne pas à voir ni à poser un discours adéquat sur l'expérience directe des yogis, autrement dit, elle ne saurait se substituer à l'expérience mystique directe de l'inconditionné. Pourquoi? Parce que cette expérience est non-duelle, alors que toute connaissance ordinaire (et donc relative) est celle d'un sujet qui appréhende un objet. Quand sujet et objet s'abolissent dans l'expérience yogique, c'est une autre réalité qui s'ouvre, celle, absolue, de l'Éveil ou Nature de bouddha, indicible, vide et lumineuse.

8. PADMASAMBHAVA, *Le Livre des morts tibétain* (n. 1), p. 113.